

E a Filosofia, progride?

Considerações sobre a teoria dos paradigmas filosóficos de Karl-Otto Apel

JOÃO RIBEIRO MENDES
(Universidade do Minho)

Resumo: Recorrendo ao conceito kantiano de «reflexão transcendental» e ao conceito kuhniano de «paradigma», Karl-Otto Apel apresenta-nos uma imagem do desenvolvimento histórico da Filosofia como uma sucessão de paradigmas de *prima philosophia* progressivamente mais radicais.

Palavras-chave: Karl-Otto Apel, Semiótica Transcendental, Paradigma, *Prima Philosophia*.

Abstract: Making use of Kant's concept of «transcendental reflection» and of Kuhn's concept of «paradigm», Karl-Otto Apel presents us an image of Philosophy's historical development as a succession of increasingly more radical paradigms of *prima philosophia*.

Key Words: Karl-Otto Apel, Transcendental Semiotics, Paradigm, *Prima Philosophia*.

«(...) o progresso em filosofia é similar ao da construção de edifícios, que são feitos lançando pacientemente as fundações das paredes tijolo a tijolo; ainda assim, precisamos, ocasionalmente, de tomar alguma distância e inspeccionar o edifício em construção.» (D. S. Clarke, *Philosophy's Second Revolution*, p. x).

Ao interessarem-se pelo desenvolvimento histórico da sua disciplina, os filósofos têm enfrentado recorrentemente as seguintes questões:

- (a) há uma lógica de desenvolvimento interno na Filosofia?
- (b) há progresso em Filosofia?

A hipótese que aqui examino, como contributo relevante para responder afirmativamente a ambas as questões, é a teoria dos paradigmas filosóficos proposta por Karl-Otto Apel.

O ponto de partida privilegiado é o da própria situação histórica em que nos encontramos. Ora, parece ser hoje relativamente consensual admitir que a Filosofia tem sido submetida na época contemporânea a um processo de profunda transformação interna. Esse mesmo ponto de vista é partilhado pelo pensador germânico, que o expõe detalhadamente na sua obra, já clássica *Transformation der Philosophie*¹.

Contudo, importa perguntar: em que moldes se tem processado essa «transformação da filosofia»? Apel procura formular uma resposta relativamente original a essa questão. Em primeiro lugar, entende ser possível e legítimo proceder a uma leitura da história da filosofia nos termos de mutações de paradigmas de *prima philosophia*. Em segundo lugar, no âmbito desse esquema de interpretação, postula que a transformação da filosofia na época contemporânea se traduz na emergência de um novo paradigma filosófico.

1. As idades da Filosofia

A auto-crítica é uma das tarefas permanentes da Filosofia². Nesse sentido, a compreensão que a Filosofia foi historicamente fazendo de si mesma orientou-a na direcção de procurar constituir-se como instância discursiva universal, virtualmente mediadora de todos os discursos possíveis. Terá sido, pois, esse ideal regulador que adoptou para a sua actividade que a contrangeu a elaborar-se como um discurso progressivamente mais abrangente quanto aos fenómenos que tutela e mais radical quanto à justificação que deles procura alcançar.

A perspectiva acabada de descrever corresponde a uma tomada de posição perante o problema antinómico da possibilidade ou impossi-

¹ Obra em dois volumes, publicada em 1973 pela editada Suhrkamp Verlag em Frankfurt am Main. Na exposição usarei as iniciais T.F. e farei sempre referência à versão castelhana: *La transformación de la filosofía* (2 vols.). Trad.: Adela Cortina, Joaquín Chamorro e Jesús Conill. Madrid: Taurus, 1985.

² Num artigo em que aborda alguns pontos de convergência entre os pensamentos de Wittgenstein e de Heidegger, Apel afirma mesmo, num tom dramático, que a condição de sobrevivência da Filosofia é manter-se autocrítica, como bem expressa a disjunção exclusiva patente no título: «Autocrítica o autoeliminazione della filosofia?» in: Gianni Vattimo, ed., *Filosofia '91*. Trad.: Pietro Kobau. Bari: Laterza. 1991: 33-50.

bilidade de se atribuir um sentido, isto é, uma ordem e uma inteligibilidade, ao discurso filosófico na sua progressão histórica. Nela se inscreve, também, a proposta de Karl-Otto Apel de uma interpretação da história da filosofia como sucessão de paradigmas de *prima philosophia*, apresentada, pela primeira vez, de um modo claramente sistematizado, segundo julgo saber, no seu artigo «Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy»³ e que tem vindo, desde então, a ganhar adeptos, sobretudo nalguns sectores da actual filosofia de inspiração germânica⁴.

Nesse texto, Apel procura mostrar que a pluralidade e aparente heterogeneidade das posições filosóficas historicamente já manifestadas, pode ser reconstruída num modelo de inteligibilidade que as agrupa e integra nos moldes de paradigmas filosóficos, devendo estes ser entendidos, fundamentalmente, como instâncias discursivas que definem o campo de problemas e das suas possíveis soluções, que durante um determinado período de tempo constituem o referencial de investigação de uma comunidade de interesses filosóficos⁵.

Esse procedimento reconstrutivo, como já foi referido, decorre no âmbito de uma reflexão que a Filosofia leva a cabo sobre o sentido do

³ Originalmente publicado em *Philosophical Exchange*, 2, n.º 4, 1978: 2-22. Recorro aqui à tradução francesa: «La sémiotique transcendantale et les paradigmes de la prima philosophia», *Revue de métaphysique et de morale*, n.º 2, avril-juin. Trad.: Denis Dumas, 1987: 147-163. No entanto, já se encontram referências dispersas sobre o assunto, por exemplo, em *TF*, vol. II, p. 297 e ss. e pp. 332-340.

⁴ Cfr., e.g.: Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag, 1988 (versão inglesa: *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. Trad.: William Hohengarten. Cambridge: Polity Press, 1992) e Josef Simon, *Sprachphilosophie*. Freiburg-München: Verlag Karl Alber, 1981 (versão portuguesa: *Filosofia da linguagem*. Trad.: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1990).

⁵ Apel transpõe do campo da historiografia e da filosofia da ciência para o campo da filosofia geral, *mutatis mutandis*, o conceito de «paradigma» na sua acepção kuhniana. Todavia, como reconheceu o próprio Thomas Kuhn no *Postscript* que acompanha a segunda edição da sua obra *The structure of scientific revolutions* (Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1970), o conceito de «paradigma» não se deixa apreender numa definição unívoca, admitindo sentidos vários. Não parece, porém, que a controvérsia em torno da polissemia da noção de «paradigma» desempenhe um papel relevante na compreensão do modelo hermenêutico que Apel propõe para a história da Filosofia. Em todo o caso, pode afirmar-se que Apel parece ter em mente o sentido de «paradigma» inserto na seguinte definição de Kuhn: «*Considere estes [=os paradigmas] como sendo aquisições científicas universalmente reconhecidas, que durante um determinado período de tempo fornecem problemas e soluções standard a uma comunidade de investigadores*» (*Op. cit.*, p. x). Os paradigmas (científicos ou filosóficos) podem mesmo ser concebidos como «centros de gravidade narrativa», como «atractores

seu próprio discurso e adquire o estatuto de uma verdadeira tese de filosofia da história da filosofia. Assim, segundo Apel, há uma teleologia imanente ao discurso filosófico, patente no esforço que historicamente desenvolve de reflectir de um modo crescentemente radical as suas próprias condições de possibilidade⁶.

Ora, o que sobressai nesse esforço (auto-)reflexivo é ele obedecer a uma estratégia ordinal – do tipo: *first thoughts first* – que impõe uma sequência (metodo)lógica na abordagem dos pressupostos da própria reflexão. Nesse sentido, o discurso filosófico nunca poderá reflectir suficientemente as suas próprias condições de possibilidade, enquanto não for capaz de identificar qual o tema mais primário da sua reflexão. Por isso, Apel defende que os paradigmas filosóficos são, efectivamente, paradigmas de *prima philosophia*, isto é, modelos de inteligibilidade fundacional.

Mas, qual deverá ser, então, o tema mais primário da reflexão filosófica? Um excelente candidato é, por certo, o problema do sentido⁷, que pode ser formulado do seguinte modo: qual o «lugar» próprio e quais as condições em que se torna possível algo ter sentido e, conseqüentemente, tornar-se inteligível? De acordo com Karl-Otto Apel, três respostas paradigmáticas foram dadas a esta questão no decorrer da história da Filosofia, e que podem ser entendidas como três etapas do seu desenvolvimento interno.

Num primeiro momento histórico, o paradigma da metafísica geral ou da ontologia, sobretudo na sua versão aristotélica, coloca como tema primário da Filosofia a questão do sentido do ente em geral, isto é, do ente enquanto não submetido, ainda, a qualquer especificação.

discursivos», utilizando a elegante metáfora proposta por Daniel Dennet no seu artigo «The Self as a Center of Narrative Gravity» *in*: F. Kessel *et alii*, eds., *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*. Hillsdale (NJ): Erlbaum, 1992.

⁶ *Op. cit.*, p. 157.

⁷ No fundo, poderíamos falar de dois problemas irreduzíveis, mas co-dependentes: o problema da constituição do sentido e o problema da sua validação. Não sendo possível ocupar-me aqui desta complexa questão, gostara de referir que Apel a aborda, por exemplo, no artigo «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendental philosophie» *in*: Forum für Philosophie Bad Homburg, eds., *Martin Heidegger: Innen und Außensichten*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989: 131-175 (versão portuguesa na *Revista Portuguesa de Filosofia*, fasc. 3 (inteiramente dedicada ao centenário do nascimento de Martin Heidegger). Trad.: Jorge Neves, 1989: 413-461), tentando mostrar que a relativa inconsistência do modelo filosófico de Heidegger reside na insuficiente tematização que o pensador de Meßkirch faz do problema da validação (epistemológica) das esferas (epocais) de abertura do sentido.

Porém, num segundo momento, que coincide com o aparecimento da modernidade, a prioridade atribuída, na ordem da reflexão, à determinação do sentido do *ens generalis* é posta em causa, na medida em que uma decisão prévia lhe subjaz: aquela que decidiu já que ele é algo, em vez de nada. Surge, então, um novo paradigma de *prima philosophia*, que afirma como tema mais primário da reflexão filosófica revelar as condições de produção do sentido na consciência do sujeito cognoscente. Este paradigma adquiriu a sua forma padronizada na filosofia transcendental de Kant.

Num e noutro paradigma, mundo e consciência representam esferas irreduzíveis e sem mediação possível. São, pois, paradigmas que se excluem reciprocamente. Ainda assim, torna-se claro que, na transição do primeiro para o segundo paradigma, resulta uma mais-valia: a atribuição de uma função dinâmica ao sujeito dotado de consciência no processo de construção da inteligibilidade do mundo. No entanto, um aspecto negativo aproxima ambos os paradigmas: ao assumirem uma concepção instrumental da linguagem, nunca tematizam suficientemente o modo como ela efectivamente determina o conjunto das suas operações de inteligibilidade.

O terceiro paradigma emerge, naturalmente, da tentativa de promover a linguagem a tema mais primário da Filosofia, procurando mostrar que ela funciona não só como condição de possibilidade de todas as operações reflexivas e auto-reflexivas da consciência, mas também como *medium* universal para a elaboração intersubjectiva do sentido do mundo. Por isso, em jeito de síntese, afirma Apel:

(...) a «filosofia primeira» já não é a investigação da «natureza» ou da «essência» das «coisas» ou do «ente» («ontologia»), nem tão pouco a reflexão sobre as «representações» ou «conceitos» da «razão» («teoria do conhecimento»), mas a reflexão sobre o «significado» ou o «sentido» das expressões linguísticas («análise da linguagem»)⁸.

Eis, pois, as três etapas maiores do desenvolvimento interno da Filosofia. Porém, porquê apenas estes ou precisamente estes três paradigmas? A resposta poderá ser encontrada, em primeiro lugar, na reafirmação da tese de Charles Sanders Peirce de que o sentido apenas se constitui no âmbito de uma semiose ou de uma função sófica, ou seja, que a sua constituição resulta de uma relação complexa que se produz entre um intérprete, um referente e um signo que os medeia.

⁸ Cfr. *T.F.*, vol. II, pp. 317-318.

Cada elemento é irreduzível e, de por si, uma condição insuficiente, embora necessária para a constituição do sentido. Assim, da sua relação parece emergir uma propriedade estrutural e processual, de natureza cognitiva, ausente nos elementos isolados: a formação da inteligibilidade ou do sentido acerca de algo. Ora, o que é constatável na história da filosofia, reconstruída na óptica dos paradigmas de *prima philosophia*, é que a estrutura semiológica da cognição humana já está sempre presente *potentialiter* na (auto)reflexão filosófica, em todos os seus momentos, como sua condição de possibilidade. Cada paradigma forma-se, então, a partir da dedução diacrónica e faseada dos vários elementos estruturais da relação semiológica, que se vai sucessivamente revelando, isto é, tornando *actualiter*⁹.

Há, certamente, nesta concepção filosófica de Karl-Otto Apel uma nítida conotação com aspectos do pensamento aristotélico, mas sobretudo, uma forte inspiração hegeliana. Percebe-se que a sua teoria dos paradigmas filosóficos corresponde, no fundo, a uma espécie de «fenomenologia do espírito» que vai auto-tematizando (objectivando), cada vez mais radicalmente, as suas próprias condições de reflexividade. Por isso, não estranha que seja o próprio Apel a referir que os paradigmas filosóficos, não podem ser vistos numa óptica de sucessão descontínua e revolucionária, como a que Kuhn adoptou para o seu modelo dos paradigmas científicos, mas numa perspectiva hegeliana, isto é, nos termos de uma dialéctica superadora-integradora (*Aufhebung*), em que cada novo paradigma simultaneamente suprime e conserva os paradigmas anteriores¹⁰. Assim, se no domínio da filosofia das ciências é possível propor um modelo da «estrutura das revoluções científicas», já no plano da filosofia geral parece mais justo falar-se de um «sistema das intussuscepções filosóficas».

Ficou subentendido que a semiose – enquanto relação triádica intérprete-signo-referente – adquire um estatuto transcendental no pensamento de Apel, de tal modo que já não se pode argumentar –

⁹ *Op. cit.*, pp. 148 e ss.

¹⁰ *Ibidem*; mais à frente, na p. 157, Apel afirma: «A minha concepção de uma sucessão revolucionária dos diversos «paradigmas» do pensamento distingue-se da de Thomas Kuhn, na medida em que ela implica uma espécie de ideia hegeliana do progresso possível na história do pensamento humano. Para dizê-lo com mais precisão, ela não implica a pretensão de uma necessidade de progresso que seja **causalmente** explicável e assim previsível, mas implica, de facto, a pretensão de uma **gradação estrutural**: os três paradigmas da **prima philosophia** formam uma ordem hierárquica dos planos da reflexão crítica, e assim uma ordem de sucessão **teleologicamente** necessária, e, por isso, compreensível **ex post**, sem deter à partida uma garantia da sua realização».

senão cometendo uma «falácia abstractiva»¹¹ – em favor de uma primazia de um elemento dessa relação sobre os restantes, mas que é precisamente a relação constituída triadicamente que funciona como condição de possibilidade da inteligibilidade ou do sentido acerca de algo. Por isso se pode justamente designar este terceiro paradigma por «semiótica transcendental». Ela

*(...) apresenta-se com uma dupla função: não só como um dos paradigmas da prima philosophia, mas, também, como a ideia fundamental a partir da qual a possibilidade dos três paradigmas de prima philosophia é deduzida. (...) ela não é apenas um terceiro tipo no seio de uma enumeração (aleatória) de tipos possíveis da prima philosophia, mas ocupa o seu lugar de acordo com uma ordem sequencial que ela própria pode justificar, de tal modo que possa assumir a função de síntese possível e necessária dos dois paradigmas precedentes da prima philosophia*¹².

É claro que os três elementos «primitivos» da relação semiológica podem ser submetidos a uma operação combinatória, que o próprio Apel se encarrega de levar a cabo, resultando daí um total de 7 paradigmas possíveis de *prima philosophia*. Porém, uma vez que os paradigmas «derivados» na operação combinatória pressupõem a existência dos elementos primários, será mais justo designá-los por «sub-tipos» ou «sub-paradigmas», continuando a identificar-se os três paradigmas já identificados como «(...) a coluna vertebral da história interna da filosofia (...)»¹³.

2. A transformação hermenêutica-linguística-pragmática da filosofia transcendental kantiana

Pelo que foi exposto, em termos bastante simplificados, a Filosofia tem passado por etapas de desenvolvimento histórico, que obedecem a uma lógica de radicalização das condições de possibilidade da sua (auto)reflexão e que parecem culminar, no momento actual, com o aparecimento de um novo paradigma da inteligibilidade filosófica: a «semiótica transcendental».

¹¹ Podemos considerar que se produz uma «falácia abstractiva», quando pelo menos um dos elementos da relação semiológica deixa de ser pressuposto como condição de possibilidade para a produção do sentido de algo.

¹² *Idem*, p. 157.

¹³ *Idem*, p. 158 e ss.

A emergência deste paradigma constitui um dos núcleos centrais da filosofia contemporânea e, em grande medida, um dos traços de identidade do pensamento pós-kantiano ou pós-hegeliano. Ele resulta, fundamentalmente, de um processo complexo e multifaseado de transformação da filosofia moderna – inaugurada por Descartes, canonizada por Kant e ulteriormente aprofundada por Husserl – que decorre ao longo do século XX. Por economia da exposição não irei reconstruí-lo aqui nos seus detalhes. Limitar-me-ei a algumas considerações breves, supostamente relevantes para a compreensão do resto da exposição.

Numa passagem autobiográfica que inclui também uma referência a Jürgen Habermas, afirmou Apel: «(...) *somos ambos herdeiros do hermeneutic-linguistic-pragmatic turn [os hífen são meus] da filosofia contemporânea e estamos de acordo com pensadores tais como Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Searle e Richard Rorty*»¹⁴. A expressão hifenada congrega as várias fases do processo transformacional da filosofia na actualidade, que corresponde, fundamentalmente, a uma transformação da filosofia transcendental kantiana. A recepção crítica e o balanço desse processo, nas suas várias fases, constitui um dos temas dominantes do primeiro período do pensamento de Karl-Otto Apel.

O que terá levado o paradigma mentalista, sobretudo na sua versão kantiana, a perder progressivamente a sua esfera de influência? Não há uma resposta única ou simples para esta questão. Contudo, um aspecto de ordem metodológica parece ter fornecido o motivo suficiente para se ter iniciado uma contestação generalizada, na filosofia contemporânea, aos pressupostos fundamentais do paradigma mentalista. Efectivamente, este paradigma, ao procurar afirmar-se como modelo de inteligibilidade primeira, ou seja, como modelo das condições de possibilidade do sentido em geral, posiciona a sua reflexão *ab ovo* no domínio restrito da consciência privada do sujeito. Esta seria o lugar próprio para a revelação ou a elaboração de todo o sentido. Ora, é precisamente esta estratégia, denominada por «solipsismo metodológico», que irá ser posta em causa.

¹⁴ Cfr. «Penser avec Habermas contre Habermas. La moralité du monde vécu peut-elle assurer à la 'Théorie critique' un fondement normatif?». Trad.: Marianne Charrière. Combas (Gard): Editions de l'Éclat, 1990: 8. (Título original: «Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken» in: A. Honneth et alii, eds., *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung*. Festschrift für J. Habermas. Frankfurt: Suhrkamp, 1989: 15-65).

Segundo o próprio autor, o «solipsismo metodológico» parte «(...) do pressuposto de que, em princípio, “um único [sujeito]” seria capaz de reconhecer algo enquanto algo (...) [isto é, algo enquanto dotado de sentido]»¹⁵ ou da suposição de que «(...) a possibilidade e validade de formar o juízo e a vontade pode compreender-se (...) até certo ponto como um produto da consciência individual»¹⁶. Ora bem, é esta tentativa de absolutização do sujeito e da consciência que irá ser disputada, fundamentalmente por duas razões: (a) em primeiro lugar, porque não se trata de um autêntico ponto de partida, no sentido de um ponto de partida totalmente isento de pressupostos, mas, pelo contrário, trata-se de um posicionamento já motivado, isto é, determinado por pressupostos que permanecem irrevelados; (b) em segundo lugar, porque não fornece um critério de validação universal do seu posicionamento, ou seja, não consegue demonstrar em que medida é que as produções de sentido, que se apresentem aceitáveis no plano de uma consciência individual, sejam igualmente aceitáveis no âmbito de outras consciências.

Um primeiro foco de contestação partiu do chamado movimento da «hermenêutica fenomenológica», que tem em Heidegger e Gadamer as suas figuras mais destacadas. A sua crítica mais directa à filosofia kantiana prende-se com o facto de nela se ter reduzido a consciência do sujeito a uma espécie de «máquina predicativa», que fabrica a objectividade (= o sentido) do mundo segundo os parâmetros rigorosos de juízos bem formados, dotados de validade universal. Na realidade, o ponto cego da reflexão kantiana reside na ausência de tematização da pré-compreensão que já sempre antecipa e domina todo o esforço de constituição do sentido do mundo na consciência de cada sujeito. A questão da abertura do sentido do mundo num plano ante-predicativo ou pré-judicativo permanece ausente da reflexão de Kant, muito embora o filósofo de Königsberg pareça tê-la pressentido, como

¹⁵ Cfr. *TF*, vol. II, pp. 223-224.

¹⁶ Cfr. *TF*, vol. II, p. 357 (nota 26). É interessante assinalar que um autor como Hilary Putnam, aparentemente muito distanciado de Karl-Otto Apel, mas, efectivamente, partilhando com ele múltiplos pontos de vista teóricos e doutrinários, tenha igualmente recorrido a este conceito no seu célebre artigo «The meaning of ‘meaning’» (*Philosophical Papers*, vol. 2: *Mind, Language and Reality*. 1975), formulando-o do seguinte modo: «Quando os filósofos tradicionais falaram sobre os estados psicológicos (ou «estados mentais»), fizeram uma suposição que poderemos denominar por suposição do solipsismo metodológico. Esta suposição é a de que nenhum estado psicológico, propriamente assim designado, pressupõe a existência de um qualquer outro indivíduo, para além do sujeito ao qual esse estado é atribuído» (p. 220).

denota a sua teoria do «esquematismo dos conceitos puros do entendimento»¹⁷. Nesse sentido, a chamada de atenção para a dimensão histórica da consciência e para a circunstância dos actos cognitivos se realizarem sempre no interior de um «círculo hermenêutico», que pode ser aprofundado, mas não eliminado, levada a cabo pelo movimento da «hermenêutica fenomenológica», forneceu o impulso inaugural para uma transformação da filosofia moderna.

Mas, para além da «hermenêutica fenomenológica» – legítima herdeira da tradição continental das *Geisteswissenschaften* – também a «filosofia analítica» – parceira e, em certa medida, continuadora da tradição anglo-austro-americana do neo-positivismo lógico – contribuiu fortemente para esse processo de transformação da filosofia transcendental kantiana. E fê-lo, quase exclusivamente, em torno da figura de Ludwig Wittgenstein. Numa primeira fase, sob a influência do *Tractatus logico-philosophicus* (1921), tentando construir sistemas linguísticos formais, susceptíveis de traduzir a *lingua mentis*, que contivessem as regras de formação de enunciados com sentido acerca do mundo. O valor de verdade ou falsidade desses enunciados era determinado em função da sua correspondência (ou ausência dela) com estados-de-coisas ocorrentes no mundo, no caso de enunciados atômicos, ou em função do valor de verdade ou falsidade dos enunciados elementares, no caso dos enunciados moleculares. Mas, porquê construir sistemas linguísticos artificiais, quando já se dispõe de sistemas linguísticos naturais? Porque nestes últimos se torna muito difícil eliminar as ambiguidades (semânticas) e os equívocos (sintáticos), assim como um número significativo de antinomias decorrentes da sua auto-referencialidade, responsáveis por inúmeros erros de raciocínio. Em suma, pode dizer-se, num certo sentido, que a lógica transcendental kantiana foi, nesta fase do «linguistic turn», substituída por uma semântica construtiva (para a qual muito contribuíram, também, Carnap e Tarski).

Contudo, esta linha de investigação cedo se revelou aporética e demasiado restritiva. Por um lado, ao tentar solucionar o problema da auto-referencialidade recorrendo à hierarquização entre as chamadas linguagem-objecto e meta-linguagem – proposta na «teoria dos tipos» de Bertrand Russell – provoca o problema indesejado de uma hierarquia infinita de linguagens-objecto e meta-linguagens, que impede a construção de um sistema linguístico verdadeiramente consistente.

¹⁷ Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*: A137/B176-A147/B187.

Por outro lado, não consegue refutar a acusação de que uma das condições de inteligibilidade das linguagens formais é precisamente a aquisição e domínio prévios de uma linguagem natural, de tal maneira que esta última adquire o estatuto de uma verdadeira meta-linguagem última. Finalmente, restringir os enunciados com sentido, apenas àqueles que podem receber os valores de verdade ou falsidade, equivalia a deixar de fora um conjunto muito significativo de enunciados linguísticos (interrogações, promessas, pedidos, etc.), não susceptíveis de receber um qualquer desses dois valores, mas, ainda assim, portadores de um sentido efectivo na determinação das relações (sociais) entre indivíduos.

A segunda fase do pensamento wittgensteiniano, polarizada em torno das *Philosophische Untersuchungen* (1953) vai voltar-se, ainda no âmbito do chamado «linguistic turn», para a dimensão pragmática da linguagem, que é promovida de «waste paper basket» da Linguística a tema central da reflexão da Filosofia. O retorno à análise da linguagem natural, enquanto lugar próprio para a formação do sentido e a construção de uma teoria (geral) dos actos de linguagem, intentada por John Austin, John Searle ou Dieter Wündelich¹⁸, integrando os actos declarativos – aqueles que só podem receber o valor de verdade ou falsidade – abrem um domínio fundamental da reflexão filosófica, inacessível à filosofia kantiana.

Eis, pois, um retrato hiper-esquemático das três fases, já referidas, que conduzem à transição do paradigma mentalista ou paradigma (kantiano) da consciência transcendental do sujeito para o paradigma (apeliano) da semiótica transcendental.

Todavia, uma última menção se impõe e que se prende com o *apport* original de Karl-Otto Apel para o culminar deste processo. Efectivamente, Apel é um autor que gosta de proceder a sínteses conceptuais relativamente audaciosas. Quem se lembraria de recuperar a metodologia transcendental de Kant em plena segunda metade do século XX? Mais, quem se lembraria de aplicá-la ao campo da pragmática da linguagem, que, por definição, lida com a interpretação de enunciados (ou expressões) em contextos muito heterogêneos, pouco sistemáticos e demasiado fluidos? A sua proposta de uma «Pragmática Transcendental» resulta desse duplo esforço. Ela traduz-se numa posição filosófica que procura determinar quais as condições de possibili-

¹⁸ Cfr., por exemplo, «Methodological remarks on speech act theory» in: John Searle et alii, eds., *Speech Act Theory and Pragmatics*. Dordrecht: Reidel, 1980: 291-312.

dade da interpretação de enunciados contextualmente dependentes – e por isso é indissociável de uma «Hermenêutica Transcendental» – e, na medida em que toda a interpretação de enunciados se faz por recurso ao uso de signos, procura revelar quais as condições de possibilidade do uso de signos. Ambos os domínios reflexivos – Pragmática Transcendental e Hermenêutica Transcendental – constituem parte integrante da sua Semiótica Transcendental¹⁹, que Apel justamente define como uma «(...) *auto-reflexão transcendental sobre as condições de possibilidade subjectivas e intersubjectivas da interpretação do mundo mediatizada pelos signos (...)*»²⁰ e que representa a *clef de voûte* do seu pensamento filosófico.

Parece, pois, que de uma maneira mais ou menos subtil, Apel procura recuperar a metodologia transcendental kantiana para o seio da reflexão filosófica contemporânea. Estaremos perante uma regressão? Não propriamente. A rigor trata-se de uma crítica que o autor faz a uma boa parte da filosofia contemporânea, acusando-a de se ter enredado num falso dilema: *ou* ser por Kant *ou* ser contra Kant. A exclusão de possibilidades intermédias redundou numa posição falaciosa. Ora, segundo Apel, este tipo de atitude é inconsistente, na medida em que, quase paradoxalmente, a própria filosofia contemporânea continua a girar em torno da filosofia transcendental kantiana, ainda que seja para lhe minar os pressupostos. Assim, o criticismo kantiano continua a exercer na actualidade a sua esfera de influência. Rejeitá-lo equivale a rejeitar, igualmente, uma das mais importantes aquisições históricas da reflexão filosófica.

Para escapar à falácia disjuntiva, Apel propõe, por um lado, uma transformação da filosofia transcendental kantiana à luz do novo paradigma semiológico, revelando-lhe a sua estrutura hermenêutica-linguística-pragmática e, por outro lado, uma retranscendentalização da filosofia contemporânea *qua* filosofia da linguagem e da comunicação, que lhe assegure uma instância normativa e legitimadora, sem a qual permanecerá relativizada e inconsistente.

¹⁹ Para uma abordagem mais extensa sobre a estruturação interna da «Semiótica transcendental», pode ler-se o artigo de Jesus Conill Sancho, «La Semiótica transcendental como Filosofía primera en K.-O. Apel», *Estudios Filosóficos*, 91, 1983: 493-516.

²⁰ *Op. cit.* (na nota 5), p. 159.